

УДК [1(091):17.024.4]:930.2

Менжулін В. І.

## ІСТОРІОГРАФІЯ ФІЛОСОФІЇ У КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ ДОСВІДУ

*У статті привернуто увагу одразу до трьох філософських монографій, опублікованих в Україні впродовж останніх років, автори яких (Михайло Мінаков, Вахтанг Кебуладзе і Андрій Богачов) під різними кутами зору розглядають поняття досвіду. Як історика філософії, автора статті найбільшою мірою цікавлять ті аспекти цих досліджень, що стосуються історії філософії, передусім — її методології. Автор доходить висновку, що виявлені ним відмінності та перетини у поглядах (його власних та його колег) щодо специфіки історико-філософського дослідження великою мірою є відображенням давньої суперечки щодо співвідношення історичних і теоретичних складових філософського пізнання, а також інституційної афіліації дослідників.*

**Ключові слова:** досвід, історіографія філософії, методологія.

У вітчизняному філософському співтоваристві спостерігається доволі цікава тенденція: впродовж останніх років були опубліковані одразу три монографії, в яких під різними кутами зору розглядається проблема досвіду. Йдеться про «Історію поняття досвіду» Михайла Мінакова [5], «Феноменологію досвіду» Вахтанга Кебуладзе [2] та «Досвід і сенс» Андрія Богачова [1]. Оскільки невдовзі після публікації зазначених книжок усі три автори захистили докторські дисертаційні дослідження, основні результати яких були оприлюднені саме у монографіях, про які йдеться, а науковим консультантом в усіх випадках виступив професор Анатолій Лой, я думаю, є досить вагомими підстави говорити про концентрацію дослідницьких зусиль низки вітчизняних фахівців навколо такої дуже плідної та актуальної проблеми, як досвід. Саме факт формування на наших теренах специфічної і вже доволі розгалуженої дослідницької програми, яку можна було б назвати філософією досвіду, і став відправним пунктом для міркувань, що викладені нижче.

Починаючи готувати цю статтю, я прекрасно усвідомлював, наскільки важка справа — писати про праці колег. У нашому досить вузькому філософсько-професійному світі, пронизаному нитка-

ми стійких приятельських альянсів та токами досить жорсткої конкуренції, дуже важко знайти такий баланс між схваленням та критикою, щоб все не звелось до однозначної апологетики чи, навпаки, тотального розвінчування. У випадку з книжками усіх зазначених авторів є й додаткове утруднення, адже йдеться про по-справжньому неординарні й надзвичайно багатопланові дослідження. Дуже непросто узагальнити геть усе і коротко та послідовно викласти власну позицію. На щастя, в роботі А. Богачова (саме їй у цій статті буде присвячено левову частку уваги)<sup>1</sup> є два важливі положення, які допомагають припинити (хоч не на довгий час) захоплене вчитування і все ж таки наважитися на якісь власні і, звичайно, доволі обмежені та суб'єктивні висловлювання з приводу прочитаного. По-перше, А. Богачов згадує про Гадамерів ідеал істини, орієнтований передусім на дружню розмову [1, с. 20]. Отже, критика, без якої пошуки істини неможливі, зовсім не має бути нищівною. Навпаки, вона *мусить* бути дружньою,

<sup>1</sup> Аналізу роботи В. Кебуладзе я вже присвятив окрему статтю [4], тоді як робота М. Мінакова, як буде показано нижче, може вважатися прикладом позиції, з якою мені (принаймні з того кола питань, які порушуватимуться у цьому тексті) хотілося б не так полемізувати, як солідаризуватися.

залишаючись при цьому критикою. По-друге, у книжці неодноразово актуалізується думка про те, що розуміння іншого є передусім саморозумінням. Отже, замість того, щоб намагатися оцінити праці колег із якоїсь суто уявної позиції самопроголошеного мегаексперта, я спробую поділитися тими враженнями та думками від прочитаного, які щільно пов'язані з моїми власними інтересами. Тобто спробую переконатися в тому, що сенсом досвіду розуміння інших може бути прояснення деяких речей, що цікавлять особисто мене — дослідника, що впродовж останніх років займається здебільшого проблемами методології історико-філософського пізнання (зокрема історико-філософською біографістикою). Напрями дослідження, які більш цікавили мене у попередні роки (історія психології та психіатрії, а також філософія міфу), теж знайдуть відображення у цій статті, але в центрі уваги будуть саме деякі, як мені здається, принципові аспекти методології історико-філософського (і, можливо, навіть ширше — гуманітарного) пізнання<sup>2</sup>.

Перш за все, хотілося б звернути увагу на те, що, відстоюючи універсальність герменевтики, А. Богачов, тим не менш, визнає надто сумнівними її домагання бути науковим методом: «позбувшись орієнтації на метод як свій «ідеал», герменевтика набуває рис *онтології первинного досвіду, тлумачного розуміння і комунікації*. Герменевтика виступає як філософський аналіз способу буття у світі, цілісність якого передусім виявляється в практичному й історичному знанні, досвіді мистецтва і спілкування» [1, с. 11]. Здавалося б, це майже трюїзм, адже про те, що герменевтиці пора відмовитися від намагання бути науковим методом, говорилося ще в «Істині і методі» Ганса-Георга Гадамера, що вийшла вже понад півстоліття тому. Однак мені неодноразово доводилося зустрічати роботи з різних гуманітарних спеціальностей, автори яких спиралися на герменевтику як на цілком сучасний і загальновизнаний метод дослідження. Отже, на наших просторах нагадувати про те, що з історичної перспективи сприйняття герменевтики як методу є доволі проблематичним, варто знов і знов, принаймні у дидактичних цілях. Насправді не так легко примиритися з тим, що предметом гуманітарних наук є суб'єктивні й індивідуальні феномени і що «не можна створити метод, який би суб'єктивне цілком перетворював на об'єктивне, сиріч наукову істину», так само, як «не можна ма-

ти знання про індивідуальне і неповторне» [1, с. 13]. Не в останню чергу це утруднення зумовлене тим, що ми досі живемо в тіні просвітницького міфу про можливість і доречність абсолютного «розчаклування світу», що відбувається через відрив логосу від міфу («Від міфу до логосу!» — цей заклик прекрасно вписувався не тільки у просвітницьку, а й у радянську ідеологію науки та політику історичної пам'яті) з подальшим зведенням логосу до методу. Тому, як мені здається, дуже доречним і актуальним є таке застереження А. Богачова: «кожну дискурсивну комунікацію й аргументацію ми мусимо розглядати як таку, що вкорінена в логос, який має історичний і світовий вимір, традиційна назва котрого — міф» [1, с. 28]. Посилаючись на Мартіна Гайдеггера і Г.-Г. Гадамера, А. Богачов радить «сприймати міф як феномен життєвої комунікації, укорінений у перед-розумінні, він указуватиме на фундаментальну онтологічну структуру досвіду» [1, с. 28]. На мою думку, досвід філософського або наукового дослідження виключенням з цього правила вважати не варто.

З того, що герменевтика позбавляється надмірних методологічних домагань, не слідує, що у А. Богачова взагалі немає жодних методичних настанов. Але не всі з них він артикулює прямо, причому саме їх дещо приховане використання вказує на горизонт, на якому за логосом дослідження А. Богачова починає виднітися один із міфів, укорінений в його, дозволю собі припустити, перед-розумінні. Зазначаючи, що праця покликана виявити природу герменевтичного досвіду, А. Богачов відкрито заявляє, що заради досягнення цієї мети, роблячи огляд історії герменевтики, він братиме до уваги *лише певні* різновиди її розуміння. Саме завдяки цьому історію герменевтики вдається представити як невинний поступ [1, с. 31], в рамках якого, скажімо, Вільгельм Дильтай долає недоліки Фридриха Шляєрмахера [1, с. 99], але сам зупиняється в тому пункті, де нові прогресивні кроки робить Едмунд Гусерль, подолати обмеженість якого судилося вже М. Гайдеггеру (див., напр.: [1, с. 118, 122, 138 та ін.]). Як на мене, це дуже нагадує такий відомий жанр історико-філософського дослідження, як раціональна реконструкція. Автори, що пишуть у цьому жанрі, тяжіють до розповіді про минуле у невластивих для нього термінах сучасності (презентизм), розмовляють з попередниками мовою їхніх нащадків і саме цьому спромагаються представити історію як поступ. У чомусь цей підхід<sup>3</sup> істотно віддаляє нас від усві-

<sup>2</sup> Така увага саме до історіографічних аспектів філософії досвіду, сподіваюся, радикальним насильством над матеріалом не буде, адже, скажімо, робота М. Мінакова присвячена саме *історії* поняття досвіду, а в анотації до монографії А. Богачова вказано, що в ній описуватиметься *історія* герменевтики [1, с. 2].

<sup>3</sup> Докладніше про переваги та недоліки раціональної реконструкції, які найкраще за все простежуються в її порівнянні з іншими жанрами історико-філософського дослідження, див., напр.: [11; 6].

домлення того, наскільки строкатим і непослідовним може бути рух історії, а окрім того, ще й призводить до сприйняття останньої за тією самою просвітницькою схемою («від міфу до логосу»), яку, як вже зазначалося, А. Богачов досить рішуче критикує.

Одним із типових проявів настанови на раціоналізацію історії є також створення певного канону, тобто розділення її реальних акторів на таких, яким приділяється пріоритетна увага, і таких, які взагалі можуть бути випущені з розгляду. Внаслідок цього аналізу поглядів деяких впливових акторів історії герменевтики А. Богачов приділив дуже багато часу (передусім це М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер і Робін Джордж Колінгвуд), деяким значно менше (наприклад, Полю Рікеру), а про деяких навіть не згадав (наприклад, про Ганса Роберта Яуса<sup>4</sup>). Ще один прояв такого підходу полягає в тому, що «канонізованим» авторам надається вирішальний голос у тих випадках, коли їхні погляди порівнюються з поглядами тих, хто до канону не потрапив. Так, наприклад, погляди Фрейда (який у канон, сформований А. Богачовим, явно не входить) стосовно мистецтва або магії (стосовно магії разом з Зигмундом Фрейдом «під канонічний суд» потрапили також Едвард Барнетт Тайлор, Джеймс Джордж Фрезер і Люсьєн Леві-Брюль) видаються доволі слабкими чи навіть помилковими, якщо, як пропонує автор «Досвіду і сенсу», дивитися на них крізь призму поглядів стосовно тих самих предметів, що їх висловлював Р.-Дж. Колінгвуд [1, с. 248–249, 253]. На мою думку, створення канону має право на існування, але лише тією мірою, якою має місце навіть не так досить переконливе обґрунтування формування саме такого канону, як гнучкість у поводженні з ним, тобто готовність його, якщо знадобиться, істотно переглядати. Історичний досвід підказує, що з часом деякі сьогоденні «вищі авторитети» та «істини» можуть такий статус втратити. Справедливості заради треба зазначити, що абсолютної ідеалізації своїх «канонізованих акторів» А. Богачов уникає. Наприклад, майже з перших сторінок книжки складається стійке враження, що одним із найбільших авторитетів для нього є Г.-Г. Гадамер, але поступово критичних зауважень на його адресу стає все більше, зокрема в контексті досить новаторського і оригінального порівняння Г.-Г. Гадамера з Р.-Дж. Колінгвудом [1, с. 245, 292–293], а також у розділі, присвяченому перекладу, тобто практиці, в якій сам А. Богачов є дуже досвідченим фахівцем [1, с. 295, 301].

Як я намагався показати раніше, в монографії В. Кебуладзе [2], незважаючи на те, що сам він назвав свій підхід до вивчення феноменології досвіду «методом аісторичної реконструкції», тим не менш, є чимало елементів історизму, зокрема й раціональної реконструкції [4]. Примітно, що інший дослідник досвіду (М. Мінаков), намагаючись уникнути обмежень, що властиві раціональній реконструкції, спробував побудувати свій історичний огляд за допомогою, як на мене, дещо гнучкішого — *топологічного* — підходу<sup>5</sup>, основними проponentами якого у новітній філософії стали Мішель Фуко і Жиль Дельоз (яких надихнула Ніцшева недовіра до історичистського руху «вгору»). Цей підхід дозволяє уникнути як презентистського, так і антикварного ставлення до історії філософії, тобто тих самих обмежень, що властиві раціональній реконструкції та її прямій альтернативі (історичній реконструкції) відповідно. Відбувається це завдяки тому, що історія філософії постає «не так описом реального процесу появи та зміни філософських позицій, як дескрипцією філософських позицій (топосів) певного поняття» [5, с. 22–23]. Така просторова («географічна», «геофілософська») дескрипція еволюції поняття досвіду не виключає наявності у дослідника певної мета-теорії досвіду, але вимагає від нього утримувати «позицію нейтральних висловів про досвід у його розкритті у філософських концепціях» [6, с. 25]. Головна *історико-філософська* перевага топологічного підходу полягає в тому, що він дає можливість створити опис минулого філософії в його реальній багатоманітності, контингентності і не втискувати це минуле у певні логіцистсько- та/або прогресивістсько-ієрархічні схеми, завдяки йому «історик філософії отримує можливість описувати філософський процес поза розумінням прямих відношень “наступництва”...», стає «активним творцем відкритих карт, відвертих інтерпретацій, що мають свою окрему цінність і дозволяють вижити цінності інших ідей» [5, с. 33–34].

Ще одна важлива для історіографії філософії проблема актуалізується у книжці А. Богачова у зв'язку з обговоренням так званої семіотичної теорії розуміння, що набула великої популярності на початку Нового часу. Ця теорія живиться надією на те, що в процесі інтерпретації завжди можна дійти однозначного (істинного) розуміння певного об'єкту (передусім — тексту) та подолати обставини, що породжують інтерпретаційну багатозначність (яка в рамках цієї теорії однозначно асоціюється з хибністю) [1, с. 61]. Універсальна герменевтика, прихильником якої є А. Богачов,

<sup>4</sup> Відомого *герменевта*, велика праця якого присвячена *досвіду* естетичного сприйняття [7].

<sup>5</sup> Докладний виклад якого міститься в: [3, с. 24–36].

керується настановою на досягнення *розуміння сенсу шляхом тлумачення*, тоді як прихильники семіотичної теорії розуміння керуються скоріше доміантною для філософії початку Нового часу настановою на досягнення *знання об'єктів шляхом їх пояснення*. В межах історіографії філософії перша настанова більш характерна для тих її версій, що корелюють з провідними тенденціями у постмодерній філософії та гуманітаристиці (такі, скажімо, як новий історизм), тоді як друга більш нагадує сциєнтично зорієнтовану історіографію позитивістського гатунку. Звичайно, ресурси позитивістської історіографії з її настановою на досягнення *знання про об'єктивні факти* ніяк не можна вважати вичерпаними, але, слідом за А. Богачовим, варто звернути увагу на таку принципову помилку прихильників семіотичних теорій розуміння: зосередившись на текстах, вони розглядали їх як сукупність слів, а останні — лише як знаки, навіть позначки, тоді як «насправді знаки слід досліджувати на підставі мовної комунікації, а не ментальної асоціації уявлень знаків з узагальненим сприйняттям об'єктів (психологізм) або з об'єктивними ідеями (ідеалізм)» [1, с. 64].

Особливо важливим мені видається, що, критикуючи прихильників семіотичної теорії розуміння і реабілітуючи при цьому мислителів більш ранніх епох, А. Богачов звертає увагу на дві принципові обставини, які роблять проект досягнення абсолютного однозначного розуміння утопічним. По-перше, ще філологи доби Відродження сягнули думки, що «слова та вислови не мають сталого сенсу, бо його визначено місцем у структурі кожного тексту». По-друге, ще Августин показав, що розуміння здійснюється у значно ширшому контексті, ніж того хотілося б прихильникам текстуальної однозначності, адже на розуміння тексту істотно впливає спосіб життя, «самість» того, хто намагається його зрозуміти. Солідаризуючись з Августином, А. Богачов виступає проти розриву знання і життя, усунення з розуміння горизонту «самості» і стверджує, що розуміння як *саморозуміння* є фундаментальною структурою герменевтичного досвіду [1, с. 47, 64]. Саме тому для герменевтики залишається актуальним такий не дуже вшанований сциєнтизмом та позитивізмом вимір, як індивідуальність (зокрема й питання тілесності як умови індивідуального досвіду) [1, с. 12], а досвід герменевтичний постає як «протилежність досвіду об'єктивістичної науки, методичність якого ґрунтується на вірі в те, що об'єкт досвіду можна абстрагувати від *життєсвіту*» [1, с. 14]. Більше того, йдеться зовсім не про те, що на цих засадах гуманітарний *досвід* просто відокремлюється від сциєнтичного *досліджу*, а скоріше про те, що пер-

ший фундає останній, адже, як спеціально зазначає А. Богачов, «герменевтичний досвід тут не ототожнено з досвідом гуманітарної науки, бо тлумачне розуміння... — це наше дорефлексивне самотлумачення у світі через мову як історичну комунікацію, воно обґрунтовує будь-який науковий досвід» [1, с. 10].

Для мене, як дослідника, що присвятив досить багато часу та зусиль реабілітації пізнавальних потенціалів та академічного статусу таких складових історії філософії, як біографії філософів, така пошана до індивідуальності, самості, таке визнання фундаментальної єдності знання і життя мають особливе значення. Зокрема, привертає увагу той факт, як часто доводиться Богачову враховувати такий важливий біографічний аспект в історії герменевтики, як наявність у творчості М. Гайдеггера принаймні двох різних періодів (молодий Гайдеггер, пізній Гайдеггер) (див., напр.: [1, с. 183, 187, 191–192, 201, 203, 234, 240]). Однак не все так просто. Наприклад, ту саму проблему «молодий Гайдеггер — пізній Гайдеггер», замість того, щоб визнати в творчості філософа наявність певних епістемологічних розривів (або рубців<sup>6</sup>), А. Богачов намагається максимально раціоналізувати (та презентизувати) і тим самим істотно дебіографізувати, пропонуючи поглянути на молодого М. Гайдеггера крізь призму пізнього і акцентуючи увагу на тому, що вже у «Бутті і часі» є прояви наскрізної тенденції, що характерна для всієї творчості мислителя [1, с. 205]. Визнаючи ту епохальну роль, яку відіграв в історії герменевтики Августин, а також зазначаючи, що «уперше про герменевтику заговорив Платон» [1, с. 31], він оминає увагою той, як на мене, надзвичайно символічний факт, що саме з іменами цих двох філософів пов'язані також і епохальні кроки у розвитку такого специфічного жанру, як автобіографія філософа: про такі два найдавніші пам'ятники філософського саморозуміння, як листи Платона та «Сповідь» Августина, А. Богачов не згадує жодного разу.

Певна амбівалентність щодо тих аспектів розуміння, які щільно пов'язані з біографістикою, простежується і на більш концептуальному рів-

<sup>6</sup> У дещо іншому контексті (міркуючи щодо перекладу і сенсу) А. Богачов пропонує доволі оригінальну варіацію на тему класика: «Гегель казав, що рани *духу* не лишають по собі рубців. Тоді переклади — це нитки, які зшивають рани *спілкування*. Звичайно, вони лишають по собі рубці» [1, с. 297]. Як на мене, щось подібне можна сказати і про історію філософії. Якщо ми розглядаємо її як історію *духу* (і вдаємося до такої крайньої форми раціональної реконструкції, як панлогізм), в ній не буде рубців, однак, якщо ми помітимо, що історія *духу*, якщо й існує, то лише через діяльність таких скінченних істот, як люди, то в ній виявиться багато рубців, зокрема і в творчих долях окремих філософів.



ні — в еволюції самої герменевтики. Якщо в перших варіантах універсальної герменевтики, запропонованих такими мислителями, як Георг Антон Фридрих Аст, Ф. Шляєрмахер і В. Дильтай, осягнення сенсу будь-якого тексту передбачало відтворення його зв'язку з індивідуальним задумом автора, у пізніших і більш вшанованих А. Богачовим версіях герменевтики (М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер) ця настанова засуджується як прояв психологізму; натомість справжнім простором сенсу оголошується не індивідуальна психіка, а мова як комунікація, мовний досвід і традиція [1, с. 11]. Звичайно, якщо ототожнювати всю психологію з її фізикалістсько-редукціоністськими варіантами (саме з ними боролися класики феноменології та феноменологічної герменевтики) і продовжувати твердити, що її предметом є психіка [1, с. 17], феноменологічно-герменевтичний антипсихологізм цілком має рацію. Однак більш пізні версії психології (такі, скажімо, як гуманістична психологія та екзистенційний аналіз), великою мірою завдяки тому, що врахували феноменологічно-герменевтичну критику *старого* психологізму, створили умови для значно менш редукціоністських варіантів психологічного розуміння досвіду. В світлі вищесказаного видається доволі дивним, що, згідно з А. Богачовим, принаймні в одному важливому пункті, такий варіант редукціоністської психології, як психоаналіз Фрейда, може суттєво скоригувати позицію самих М. Гайдеггера і Г.-Г. Гадамера. Правда, гарантом доречності цих міркувань теоретика несвідомого (так само, як і недоречності тих міркувань, про які я вже говорив) виступає Колінгвуд. Зазначаючи, що М. Гайдеггер і Г.-Г. Гадамер концентрувалися тільки на залежності художнього твору від «вищого» горизонту мовлення, тоді як, згідно з Р.-Дж. Колінгвудом, для онтології твору важить і «нижчий», психосоматичний горизонт, А. Богачов знаходить можливим, всупереч першим двом і разом останньому (а також Річардом Рорті та З. Фрейдом), уважніше придивитися до таких умов мистецького досвіду, які знаходяться «нижче» рівня свідомості, але при цьому теж мусять бути визнані буттєвими, «бо їм *невідхильно* (курсив мій. — В. М.) підпорядкована самість». Виявляється, завдяки авторитету Р.-Дж. Колінгвуда міркування, згідно з яким «умовою творчості поета є його ідіосинкразія, підсилена вибіркова чутливість, що утворена психічною травмою дитинства й опосередковує в мистецькому досвіді зустріч поета із собою, викликає певні його запитання до себе», може перетворитися із типового прикладу застарілого психобіографічного

редукціонізму на прояв того, що А. Богачов називає «довершеною позицією антиметафізичного натуралізму» [1, с. 275]. Як на мене, прояснення сенсу творчості через психічні травми творців лише на перший погляд є натуралізмом. Насправді це пояснення одного уявного через інше уявне. Але справа не тільки в цьому. Як я намагався показати у своїй монографії з біографістики [3], пізнавальні потенціали такого роду психопатологічного редукціонізму є дуже низькими, адже психічні травми є майже у всіх людей, натомість творцями, продукція яких заслуговує на увагу, стають лише одиниці.

З антипсихологізмом щільно пов'язана і теза про «смерть автора», що набула великої популярності в другій половині XX ст. передусім завдяки таким філософам, як Ролан Барт і Мішель Фуко<sup>7</sup>. У А. Богачова ця теза трансформується у твердження, згідно з яким сенс як предмет розуміння «визначає не авторова інтенція, — котру буцімто можемо адекватно реконструювати, щоб осягнути сенс, — а *буттєва інтенційність* сенсу, яка в досвіді нашого існування у світі, тобто в життєвому досвіді, передусім виступає як до-рефлексивна спрямованість і перед-визначеність нашого розуміння (пасивна інтенційність)» [1, с. 13]. Особисто я впевнений, що принаймні *історикам* філософії повністю відмовитися від роздумів щодо задумів авторів, творчість яких вони вивчають, не вдається ніколи. До речі, це не вдається навіть самому А. Богачову, який, міркуючи щодо важливих трансформацій у поглядах М. Гайдеггера, висловлює припущення, що за цим стояв певний задум: «небезпеку втрапити до екзистенціалізму Гайдеггер, здається, сприймав як небезпеку лишитися на засадах суб'єктивізму Гусерля, хай там екзистенціалізм відрізняється неабиякою художністю думки (К'єркегор, Сартр та ін.). Мабуть, через це після «повороту» Гайдеггер уже не аналізуватиме осябуття як структуру даності буття взагалі, а звернеться до поетичної мови як ділянки прямого явлення істини буття» [1, с. 207]. Отже, йдеться не стільки про абсолютне скасування таких важливих для біографістики й усієї історіографії філософії інстанцій, як індивідуальне авторство і авторські задуми, а про наголос на тому, що ці інстанції виникають на перетині конкретного індивідуального досвіду та досвіду міжособистісної комунікації та буття у світі, що великою мірою занурений в історичну традицію, мову.

<sup>7</sup> Докладно мої погляди щодо того, наскільки «смертельною» для історико-філософської біографістики є теза про «смерть автора», викладено в: [3, с. 261–276].

Докази того, що об'єкти досвіду не варто абстрагувати від людського життєсвіту, А. Богачову більш подобається черпати не з філософії, а з мистецтва [1, с. 14]. Обережно побудований міст до філософії можна помітити у констатації того, що розуміння мистецького досвіду передусім як *самотворення особистості* герменевтична філософія підтримує насамперед тоді, коли бачить наративну історичність людського існування (Р. Рорті) [1, с. 246]. Але коли мова заходить безпосередньо про самотність самих філософів, А. Богачов згадує думку Г.-Г. Гадамера і Карла-Отто Апеля, які «певні в тому, що філософія — це не індивідуальне світобачення метафізика, а розмова філософів, які аналізують сенс, що існує в медіумі людського спілкування» [1, с. 14].

Щодо останньої тези у мене є два зауваження. По-перше, так вважають далеко не всі філософи. Згадаймо хоча б таких важливих для феноменологічно-герменевтичної традиції мислителів, як Фридрих Ніцше, Карл Ясперс і Поль Рікер. Усі троє ставилися до «індивідуальних світобачень» філософів із значно більшим інтересом. Символічно, що, виокремлюючи саме *філософсько-герменевтичні* засади власного дослідження (у розділі «Поняття досвіду як предмет історико-філософського дослідження»), М. Мінаков, на відміну від А. Богачова, звертається передусім до П. Рікера: солідаризуючись із властивою останньому настановою на «історико-філософську сингуляризацію» і похідною від неї думкою про те, що «філософія існує і продовжує існувати лише через історію, яку творять філософи», колега Богачова висловлює впевненість, що «саме цей наголос... на індивідуальному вимірі став тим моментом, який дозволив Рікеру не суперечливо поєднати уявлення про історію взагалі та перебіг філософських, особисто забарвлених дискусій в часі» [5, с. 11]<sup>8</sup>. Це також узгоджується і з вже згадуваним топологічним підходом, адже, як показує М. Мінаков, «в топологічній дескрипції ми можемо поєднати сингулярність розгляду філософії в термінах доробку певного філософа, не втрачаючи за особистими позиціями можливості вивчати роботу думки як такої» [5, с. 30–31].

По-друге, саме по собі уявлення про філософів як про медіумів зовсім не виключає уявлення, що вони, зокрема й Г.-Г. Гадамер з К.-О. Апелем, займаються цією медіацією кожен зі своєї

власної індивідуальної (сингулярної) перспективи. Інакше навіть було б продовжувати, як робить сам А. Богачов, згадувати імена тих самих Г.-Г. Гадамера і К.-О. Апеля та багатьох інших, знаходячи між кожним із них істотні відмінності? Більше того, він відкрито виступає проти просвітницького ідеалу досягнення загальнозначливого сенсу і замість цього пропонує збагнути, як жити в сучасному плюральному й мультикультурному світі без сподівань на досягнення такої точки порозуміння, в якій всі учасники комунікації позбавляються своїх специфічних упреджень і постають як абсолютно прозорі один для одного [1, с. 16], тобто, додав би я, як такі, думки яких позбавлені індивідуально-біографічного виміру. Окрім того, сам Г.-Г. Гадамер «усебічно захищає тезу, що мову (мовлення) слід онтологічно розуміти як недовершений діалог скінченних, історичних істот» [1, с. 24].

На мій погляд, саме ці аспекти філософування (скінченність та історичність тих, хто філософує, комунікуючи з *іншими*) змушували і змушуватимуть усіх філософів (а не одних лише істориків філософії) знов і знов повертатися до індивідуальних історій та індивідуальних світобачень своїх попередників та сучасників, тобто до їхніх біографій. Впевнений, у філософських біографіях Андрія Богачова, Вахтанга Кебуладзе і Михайла Мінакова поява досліджень, присвячених досвіду, — дуже важливі, виразні, але далеко не останні сторінки. З нетерпінням очікую на нові повороти їхніх думок і народження нових сенсів від досвіду ознайомлення з ними. Що ж стосується відмінностей у застосованих цими трьома дослідниками підходах, то, як мені здається, вони є цілком закономірним відображенням того, що праці А. Богачова і В. Кебуладзе виконані на кафедрі філософії КНУ імені Тараса Шевченка, головним об'єктом наукових інтересів представників якої є сучасна *теоретична* філософія, тоді як дослідження Мінакова виконувалося в іншій установі — на кафедрі філософії та релігієзнавства НаУКМА, яка традиційно більш сконцентрована на *історичному* вимірі філософського знання<sup>9</sup>. Питання щодо співвідношення історичних і теоретичних аспектів у філософії є далеким від розв'язання. Навколо нього в останні роки, як і раніше, точаться інтенсивні й дуже цікаві дискусії (див., напр.: [8–10]), але це вже тема для окремого дослідження.

<sup>8</sup> Ще один методологічно важливий нюанс, на який звертає увагу М. Мінаков: П. Рікер поширює принцип сингулярності не лише на філософів, а на істориків філософії, тобто правом на індивідуальне, особисто забарвлене бачення наділяються не лише герої історико-філософських оповідей, а й їх автори [5, с. 11].

<sup>9</sup> Ця відмінність відображена й у спеціальностях, за якими захищалися їхні кандидатські та докторські дисертації: Мінаков — за спеціальністю «історія філософії», Богачов і Кебуладзе — «онтологія, гносеологія, феноменологія».

## Список літератури

1. Богачов А. Л. Досвід і сенс / А. Л. Богачов. — К. : Дух і Літера, 2011. — 336 с.
2. Кебуладзе В. І. Феноменологія досвіду / В. І. Кебуладзе. — К. : Дух і Літера, 2011. — 280 с.
3. Менжулін В. І. Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні / В. І. Менжулін. — К. : НАУКМА ; Аграр Медіа Груп, 2010. — 455 с.
4. Менжулін В. І. Метод аісторичного реконструювання як історичний метод / В. І. Менжулін // Філософська думка. — 2012. — № 4. — С. 127–133.
5. Мінаков М. А. Історія поняття досвіду / М. А. Мінаков. — К. : ПАРАПАН, 2007. — 380 с.
6. Юлина Н. С. Ричард Рорти : розговор «через епохи», «в епохе» и историография философии / Н. С. Юлина // История философии. — 1997. — № 1. — С. 136–163.
7. Яус Г.-Р. Досвід естетичного сприйняття і літературна герменевтика / Ганс Роберт Яус ; пер. з нім. Р. Свято і П. Таращук. — К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2011. — 624 с.
8. Edwards M. Philosophy, Early Modern Intellectual History, and the History of Philosophy / M. Edwards // Metaphilosophy. — 2012. — Vol. 43, Issue 1–2. — P. 82–95.
9. Piercey R. Gadamer on the relation between philosophy and its history / Robert Piercey // Idealistic Studies. — 2005. — Vol. 35, Issue 1. — P. 21–33.
10. Piercey R. The Uses of the Past from Heidegger to Rorty : Doing Philosophy Historically / Robert Piercey. — Cambridge, England : Cambridge University Press, 2009. — XI, 221 p.
11. Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres / Richard Rorty // Philosophy in History : Essays on the Historiography of Philosophy / Rorty R. — Cambridge : Cambridge University Press, 1984. — P. 49–75.

V. Menzhulin

## HISTORIOGRAPHY OF PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHY OF EXPERIENCE

*This article is inspired by the fact that since 2007 there have been three important philosophical monographs published in Ukraine. All of them (written by M. Minakov, V. Kebuladze and A. Bogachov) are focused on the concept of experience. As a historian of philosophy the author of this article is primarily interested in the way these works are related to history of philosophy and its methodology. He identifies and analyses some important differences and similarities in his own and his colleagues' attitudes towards the historical and philosophical investigation. The author concludes that these differences reflect the old debate on the correlation between historical and theoretical aspects of philosophy as well as institutional affiliations of the researchers.*

**Keywords:** experience, historiography of philosophy, methodology.

*Матеріал надійшов 05.02.2013 р.*

УДК 165:[1“654”(410+44)]

Гусев В. І.

## ЛОКК І ДЕКАРТ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ТЕОРІЇ ЗНАННЯ

*Стаття є спробою порівняльного аналізу теорії знання Дж. Локка і Р. Декарта.*

**Ключові слова:** теорія знання, раціоналізм, емпіризм, картезіанство.

Метою цієї статі є порівняльний аналіз теорії знання, а також уявлень про природу наукового знання (філософії науки) двох, можливо, найяскравіших представників новочасної філософії XVII ст., англійця Джона Локка і французького філософа, одного з творців нової науки Рене Де-

карта. Як відомо, вони репрезентують два протилежні методологічні напрями, що сформувалися в новочасній філософії: емпіризм і раціоналізм. І тому порівняльний аналіз властивих їм поглядів на природу знання має відбуватися на тлі цієї протилежності. Однак перед тим, як при-